Jacek Bartyzel

PROLEGOMENA DO TEZ IDEOWYCH

I.

Punktem wyjścia dla niniejszych roztrząsań niechaj będzie dokonana w minionych latach nasza polityczna autoidentyfikacja jako PRAWICY w ideowym krajobrazie polskiej opozycji antykomunistycznej. Otóż bez względu na wszelkie możliwe – i przedstawiane już – katalogi wartości uszczegóławiające naszą „prawicowość", dwa jej wyróżniki zdają się mieć charakter fundamentalny:

a) wola wierności nakazom religii katolickiej, i to zarówno

1) w wymiarze metafizycznym, tzn. uznania bezwzględnej prawdziwości Objawienia i roli Kościoła jako jedynego depozytariusza tej prawdy, a nadto prymatu transcendencji jako najpełniejszej rzeczywistości ontycznej i realności substratu tej transcendencji (czyli duszy nieśmiertelnej) w człowieku, wreszcie przyjęcia eschatologicznej perspektywy jako najwyższego celu egzystencji człowieka – celu organizującego sens tej egzystencji we wszelkich jej wymiarach i przejawach;

2) w znaczeniu uznania absolutnego i bezwarunkowego charakteru norm etyki (wyprowadzanych z prawa naturalnego i prawa wiecznego, danego w Objawieniu), etyki tak indywidualnej jak i społecznej;

b) antyegalitaryzm.

Trzeba jednakowoż w tym punkcie uczynić od razu niezbędne zastrzeżenie. Określając ten nasz antyegalitaryzm wpierw negatywnie, należy powiedzieć, że nie może on mieć wydźwięku rasistowskiego, czy nawet quasi-rasistowskiego, tzn. nie może uznawać w żadnym wypadku jakiegoś determinizmu genetycznego, czy to grup rasowych, czy jednostek. Nie może też wchodzić w kolizję z ontycznym egalitaryzmem ludzi jako osób obdarzonych przez Stwórcę równą wszystkim godnością i posiadających w identycznym stopniu pełnię przyrodzo-

nych praw osobowych. Nie może wreszcie kwestionować zasady równości przed prawem jako oczywistego postulatu sprawiedliwości.

Natomiast sens pozytywny antyegalitaryzmu zasadzać się winien na:

1) uznaniu (a ściślej na wyciągnięciu konsekwencji z tego oczywistego faktu) nierówności moralnej i intelektualnej ludzi oraz:

2) odważnym (bo wobec przemożnego dziś panowania demagogii jest to akt odwagi!) zakwestionowaniu egalitarnego zabobonu w sferze politycznej, czyli mniemania o równouzdolnieniu ludzi w materii publicznej.

3) Winien to być antyegalitaryzm społeczny rozumiany jako respektowanie naturalnej, historycznie ukształtowanej hierarchii i potrzeby istnienia elity (resp. arystokracji).

Szczególnie ważnym zadaniem, wręcz „misją" naszej pracy ideowo-wychowawczej powinno być uzmysławianie, iż to właśnie egalitaryzm moralny jest stanowiskiem wrogim personalizmowi i zasadzie solidarności, jako że postulując „równouprawnienie" obiektów naszej troski etycznej niszczy naturalny i zgodny z rozumem *ordo caritatis*. Sprzeciwia się też on samej istocie katolicyzmu, ponieważ ograniczając wartość moralną jednostki do tego, co ona sama zrobi(ła), czyni na przykład sąd o „udziale w moralnej zasłudze świętych" bezsensownym połączeniem słów. Za ideą równości moralnej, intelektualnej i politycznej wszystkich ludzi kryje się – świadoma lub nie – „szigalewszczyzna"[1], chęć poniżenia tych, którzy – w danej sferze wartości – stoją wyżej, sprowadzenia ich do poziomu stojących niżej. Ten tylko, kto się boi, że przegra, żąda równości jako zasady powszechnej: jej pragnienie jest zawsze – jak powiada Max Scheler[2]– „spekulacją na zniżkę"!

Z antyegalitaryzmu wypływa nieodzownie pogląd, że godna miana dojrzałej cywilizacja musi mieć charakter arystokratyczny, a demokratyzacja polityki i kultury jest objawem dekadencji (co najoczywiściej potwierdza historia). Z przekonania tego wynika kolejne ważne zadanie naszej działalności politycznej i publicystycznej: wskazywanie, że dla ocalenia cywilizacji, w której wzrośliśmy – łacińskiej (a syntetyzującej „ducha Aten" z „duchem Jerozolimy"), niezbędna jest trudna operacja usunięcia z jej „krwiobiegu" toksyny, dlatego właśnie szczególnie groźnej, że jawiącej się dziś powszechnie jako zbawienny lek i objaw „humanizmu" – a mianowicie właśnie idei równości wraz z jej pochodnymi: relatywizmem etycznym, permisywizmem, hedonizmem, pacyfizmem, samowolą jednostki w wyborze obiektów troski moralnej, kosmopolityzmem, wreszcie czymś, co można by nazwać brakiem odwagi i godności w obliczu Bytu – płynącym z zaniku poczucia skażenia natury ludzkiej grzechem i wynikającej stąd nieuchronności cierpienia, czego efektem jest szerzenie się złudzeń o „technicznej" naturze ludzkich problemów egzystencjalnych i możności ich „likwidacji" drogą reform społecznych.

Naszą odpowiedzią na te choroby współczesnej dekadencji winno być domaganie się odbudowy etosu rycerskiego jako najgodniejszego szacunku ideału wychowawczego, co szczególnie pilne i ważne wobec szerzących się tendencji do przeciwstawiania mu wzorców pacyfistycznych i koncepcji „non-violence" jako jedynie humanistycznej. Szerzej rzecz ujmując, należałoby propagować też całościową reformę, nastawionego dziś wszędzie – bez względu na panujący ustrój – na ujednolicenie, ideału wychowawczego, który winien być znów pojęty jako „hodowla" określonego a zróżnicowanego typu i jako szkolenie specjalistyczne zmierzające do wyselekcjonowania elit.

II.
Naród

Od czasu wydania (w 1979 r.) Deklaracji Ideowej Ruchu Młodej Polski – a nawet jeszcze wcześniej – kategoria narodu pełniła oczywiście kluczową rolę w naszej aksjologii politycznej. Zbyteczne byłoby więc rozwijać takie – przyjęte u zarania naszej drogi – założenia, jak kulturowo-duchowe rozumienie wspólnoty narodowej, odrzucenie determinizmu etnicznego i niechrześcijańskiej etyki bezwzględnego egoizmu narodowego. Nie znaczy to jednak, iżby nie było w naszym myśleniu o narodzie jako podstawowym obiekcie troski publicznej żadnych kwestii domagających się uściślenia czy wzbogacenia. Za (polemiczny) punkt odniesienia dla poniższego fragmentu tych uwag niech posłuży cytat z wywiadu udzielonego „Lądowi" przez lidera naszego ruchu, Aleksandra Halla: „Nie uważam jednak, że dobro narodu wymaga jako warunku koniecznego uznania, że Polska jest w szczególny sposób naznaczona, wybrana, że ma specjalne posłannictwo".

Otóż w powyższym widzę pewne nieporozumienie i uproszczenie. Bierze się ono jak sądzę z pomieszania dwóch porządków, które na niniejszy użytek określić można jako: „warunkowy" i „celowościowy". Że od spełnienia jakiejś „misji" nie wolno uzależniać prawa narodu do istnienia, to pewne. W tym zatem sensie – że każdy naród ma prawo bez „żadnych warunków wstępnych" do rozwoju (i niepodległości) – teza powyższa jest uzasadniona. Nie do przyjęcia natomiast wydaje mi się interpretacja – a obawiam się, iż jest ona w tej wypowiedzi domniemana – odrzucająca pierwiastek posłanniczy jako cel moralny wspólnoty narodowej (realizowany także przez państwo tego narodu, bądź narodów z nim zbratanych). Gdyby bowiem zredukować sens istnienia narodu do wyłącznej walki o byt, to przekreślałoby się tym samym wartość wykształconego właśnie w łacińskim jedynie kręgu cywilizacyjnym rozumienia narodu jako wspólnoty etycznej, zrzeszonej do celów spoza walki o byt (którą toczy wszakże każda horda plemienna). Nadto rezygnacja z ustanawiania i realizacji celów ponad zachowawczych jest w konsekwencji groźna dla samejże egzystencji narodu

(jego „substancji"), który wówczas karleje i traci zdolność do ekspandowania swoim dorobkiem kulturalnym.

Naturalnie, trzeba pamiętać o tym, że i tu obowiązuje maksyma „najpierw żyć, potem filozofować", że polska wspólnota narodowa musi dziś zwalczyć swoje elementarne zagrożenia substancjalne, takie jak aborcje, czy emigracja, ale wyrzekać się na zawsze „filozofowania" to po prostu nieroztropność. Zresztą, mówiąc o „misji" trzeba mieć na uwadze, że nie chodzi tu o jakiś zwulgaryzowany mit „Chrystusa narodów", czy temu podobne aberracje, ale o cele ustanawiane „wolną wolą" narodu artykułowaną przez jego elity przywódcze. Problem ten wymaga oczywiście osobnego i głębszego ujęcia, już teraz wydaje się jednak paląco potrzebne wskazanie, że moralnym obowiązkiem naszego ruchu jako jednego z niewielu dziś w Polsce ideotwórczego ośrodka myśli – w niepartykularnym tego słowa sensie – narodowej, jest synteza przesłania filozoficznego i politycznego dwóch wielkich kreacji historycznych myśli narodowej: romantyczno-mesjanistycznej, pojmującej naród jako wspólnotę duchową i „myśl Bożą w dziejach", ze szkołą Dmowskiego, stojącą na twardym gruncie interesu narodowego – a w ten sposób przywrócenie równowagi między narodowym Logos i Bios.

III.
Państwo, demokracja, źródło władzy

Przedstawienie wszechstronnie opracowanej i umotywowanej doktryny ustrojowej wydaje się również tematem wymagającym osobnego opracowania: stosowne jednak będzie wypowiedzenie w tym miejscu kilku podstawowych intuicji.

Odnoszę wrażenie, że nie będę w błędzie, kiedy powiem, iż utożsamiamy się z tym, co nazywamy organicystyczną wizją państwa, pojmowaniem go jako dobra wspólnego, jako całości, której cząstki – indywidua, nie tracąc nic ze swej pierwotnej bytowości (*ens realismus*), wchodzą zarazem w taki między nimi rodzaj relacji, który czyni je czymś więcej niż tylko sumą społecznych atomów, ale organem tej wspólnoty, a ich osobowe wartości są wartościami podzielanymi przez całą wspólnotę. Wartości te nie powstają wskutek sztucznego powiązania i zawarcia „kontraktu", tylko rodzą się, a raczej zrodziły się przed wiekami spontanicznie i funkcjonują dziś jako „przed-sądy" poprzedzające działania wyrozumowane. Obawiam się jednak, że w prezentacji naszych poglądów na źródło władzy, państwo i ustrój nie uwidacznia się dostatecznie odwaga w wyciąganiu logicznych wniosków płynących z tej organicystycznej wizji. Dotyczy to w pierwszym względzie niedostatecznego przeciwstawiania się „duchowi czasu", przejawiającemu się pod postacią – jak by powiedział o. Bocheński[3] – „zabobonu demokratycznego": teorii o suwerenności ludu i rzekomo zbawiennych efektach „ludowładztwa". Wiadomo, iż zabobon ten

rządzi dziś umysłami i tęsknotami milionów ludzi, może nawet ze szczególną mocą w naszym kraju, gdzie tego, co jest jakimś „racjonalnym jądrem" demokracji istotnie dotąd jak na lekarstwo. Stąd wahania przed „zbezczeszczeniem" demokratycznego tabu są nawet psychologicznie zrozumiałe; sądzę jednak, że i tu przyszedł czas na przyjęcie maksymy „Amicus Plato, sed magis amica veritas"[4]…

Nie powinniśmy oczywiście „wylewać dziecka z kąpielą", odrzucać tego, co w praktyce zresztą raczej niż w teorii demokracji jest wartościowe, a więc tego wszystkiego, co lepiej wyraża przydawkowa forma podawcza: wolności demokratycznej; a także demokracji rozumianej jako współodpowiedzialność i – stosowna do możliwości oraz kompetencji danych jednostek czy warstw – partycypacja w stanowienia dobra wspólnego. Nie wolno jednak wahać się przed zdzieraniem zasłon, zza których prześwieca fałszywy blask doktryny w swojej istocie relatywistycznej i naturalistycznej. Jak szeroko by nie rozumieć wspomnianej partycypacji, nie powinna ona przesłaniać prawdy, iż wola państwa powinna przejawiać się jako wola „najszlachetniejszych" (w sensie etymologicznym), a nie arytmetycznej większości, i że to owi „aristoi" – a nie większość – wyrażają wolę całej wspólnoty, która jest przecież wspólnotą pokoleń, nie zaś wyłącznie indywiduów żyjących w danym momencie historii. Nadto postulat „nic o nas bez nas" nie może być realizowany w sposób sprzeczny z ideą Rządów Prawa, ufundowaną w niezmiennym prawie naturalnym, którego żadnej większości, ani nawet całemu ludowi, zmieniać pod żadnym pozorem nie wolno.

Z powyższego wynika też jasno, że ponad przyzwoleniem narodu jako źródłem legitymizmu władzy stoi jeszcze wola transcendentna, ustanawiająca zjawisko władzy w jej pierwiastkowym sensie niezależnie od woli ludzkiej. Nie sądzę też, aby wyprowadzalna stąd zasada odpowiedzialności piastuna władzy przed Stwórcą dawała się przeprowadzić w sytuacji przyznania, czy to ogółowi ludu, czy to jakiemukolwiek stanowiącemu reprezentację ludu ciału kolegialnemu pozycji suwerena w państwie, ponieważ tylko jednostka zdolna jest do ponoszenia odpowiedzialności moralnej. Z etyką chrześcijańską harmonizuje więc najpełniej przyznanie jednostce rządzącej (panującej) władzy zwierzchniej nad narodem.

Nie sposób pominąć też w tym miejscu zagadnienia relacji Państwo-Kościół. Wydaje się oczywiste, że z zasadą transcendentnego pochodzenia władzy nie da się pogodzić laickiej wizji państwowości (laickiej – a nie świeckiej, w znaczeniu autonomii rzeczywistości ziemskiej). W sensie duchowym problem „chrześcijańskości" państwa (oczywiście jedynie względnej, bo jak słusznie zauważa Bierdiajew[5], w każdym państwie pozostaje jakiś pierwiastek „pogański"), to pytanie, czy państwo ma, oprócz zrozumiałych samo przez się, jakiś cel metafizyczny – pomocniczy w dziele Kościoła prowadzącego ludzi ku zbawie-

niu wiecznemu; i twierdzę, że na pytanie to powinniśmy – wbrew liberalizmowi – odpowiedzieć twierdząco. W sensie natomiast prawno-ustrojowym jest to dylemat postawiony ongiś przez W. L. Jaworskiego[6], który brzmiał: kościół w państwie czy kościół obok lub naprzeciw państwa – przy czym człon pierwszy owej dysjunkcji należy rozumieć nie jako wchłonięcie kościoła przez państwo (co byłoby józefinizmem, sprzecznym z istotową powszechnością kościoła), tylko jako moralność katolicką w państwie, a więc zgodność ustawodawstwa i praktyki rządzenia z jej nakazami, poszanowanie przez państwo katolickich zasad społecznych w dziedzinie wychowania, rodziny, własności etc., oddawanie przez przedstawicieli państwa czci Bogu oraz poddanie się przez nich moralnemu osądowi ze strony Kościoła hierarchicznego. I w tej kwestii odpowiedź twierdząca wydaje mi się konieczna.

Na marginesie powyższych roztrząsań dopisuję uwagę w przedmiocie „katolickości" naszego ruchu. Należy przez nią, moim zdaniem, rozumieć właśnie uznanie nakazów religijno-etycznych za fundament naszych zasad ideowych i wizji ustrojowej, nie zaś konfesyjność stronnictwa w sensie dosłownym. Rozróżnienie to wynika m.in. z uwzględnienia skomplikowanej sytuacji Kościoła, który musi przecież w otoczu aktualnej – tak jaskrawo sprzecznej z ideałem chrześcijańskim – państwowości prowadzić swoją misję duszpasterską i ewangelizacyjną. Oczywiście nie wolno też kwestii tej wiązać z istotnie osobistym, intymnym wymiarem życia duchowego jednostek tworzących ruch, co zresztą nie wymaga w ogóle tłumaczenia.

IV.
Spór o niepodległość

Sam już tytuł tego fragmentu zakłada pewien element polemiczny i „rozrachunkowy". Rewizji bowiem w mym przekonaniu wymaga niedająca się przekonywująco umotywować teza Tomasza Wołka (por. „PP", nr 7) o jakimś zasadniczo nowym politycznym sensie tej niepodległości, dla której pracujemy, i której się w jakiejś tam przyszłości spodziewamy. Teza ta jawi się jako bezzasadna ekstrapolacja pojęć związanych z analizą wielości alternatyw decyzyjnych, będących w dyspozycji kierownictwa państwa w danym momencie historycznym, na samą istotową treść niepodległości, która zawiera się w bezwzględnie suwerennym akcie podejmowania takich decyzji.

Drugi aspekt tytułowego sporu łączy się z kwestią stosunku do aktualnej, niesuwerennej państwowości. Wyłuszczałem już mój punkt widzenia na łamach „Polityki Polskiej", pragnę więc bez zbędnych powtórzeń jedynie dodać, że rozstrzygnięcia wymaga dylemat następujący: czy nasza wola „budowania Niepodległej" wyczerpuje się w ambicji „pierestrojki" istniejącej państwowości (czego wcale nie lekceważę jako zadania etapowego, czyniącego znośniejszą

egzystencję narodu), czy też jednak odważa się spojrzeć aż po horyzont restauracji państwa, którego dziś nie ma? Państwa, które musiałoby być traktowane jako legitymistyczna, prawno-historyczna kontynuacja I i II Rzeczypospolitej, a nie PRL?

Z powyższego zdaje się wynikać pewien praktyczny wniosek dla naszego ruchu, a mianowicie zasada wchodzenia w ewentualne koalicje polityczne według kryterium imponderabiliów narodowych, a nie wąsko pojętego „realizmu". Trzeba chyba również powiedzieć w obecnej sytuacji jasno, że żadną miarą nie mieścimy się w ukutej przez naszych przeciwników formule „opozycji konstruktywnej", ponieważ obranie przez nas nierewolucyjnej metody zmiany istniejącej rzeczywistości nie modyfikuje w niczym treści naszego programu ideowo-politycznego, który jest bezkompromisowo „antysocjalistyczny", *ipso facto* „antyustrojowy". Jest to chyba dobry punkt wyjścia do podjęcia ostatniej kwestii, jaką uważam za stosowne poddać pod rozwagę środowiska, czyli refleksji nad tym, czym winien być nasz…

V.
Ruch

Pierwszą, wypływającą z całości dotychczasowych rozważań, dyrektywą ideową jest spojrzenie na siebie w pryzmacie „długiego trwania", traktowanie ruchu jako zaczynu, zasiewu pod ziarno, które zapewne kto inny już będzie zbierał, a zatem nie w wymiarze doraźno-politycznym – gorączkowej gry o miejsce w przemijających konstelacjach i równie gorączkowej obawy o wypadnięcie z tej gry.

Ale nawet i ten, trudny zapewne, wybór nie wystarczy, mym zdaniem. Sądzę, że w ogóle powinno nas znamionować myślenie o rzeczywistości w kategoriach, przede wszystkim, wieczystych, a nie tylko bieżących; pewnego rodzaju konserwatyzm wartości wiecznych, rola strażnika BYTU samego w jego czystej istotowości. Stąd narzuca się wniosek, że działając w świecie takim, jaki jawi się bezpośredniej naoczności – fundamentalnemu doświadczeniu naszych zmysłów, skazani jesteśmy na bycie w konflikcie z nim, i to oczywiście w konflikcie nie tylko z rzeczywistością polityczno-ustrojową realnego socjalizmu, ale ze wszystkimi przemożnymi dziś, zafałszowanymi tabelami wartości. Dlatego rolą, która nam przystoi, jest bycie nie klasyczną partią interesu (choćby najmniej partykularnego), ale nieomal „zakonem politycznym", strzegącym podeptanych autentycznych tabel wartości. Najważniejszym zaś zadaniem – właśnie naszą „misją" – winna być nie doraźna gra, lecz refleksja metapolityczna powodowana przeświadczeniem, że zdobycie władzy politycznej – co ostatecznie stanowi przecież cel każdej politycznej grupy – musi być poprzedzone uzyskaniem hegemonii kulturalnej. Zważywszy zaś, że to ostatnie musi się w naszej epoce

wiązać z całkowitym przewartościowaniem dominującej filozofii społecznej egalitaryzmu i przeobrażeniem świadomości kolektywnej – jest rzeczą równie oczywistą, że słowa „musi być poprzedzone" należy rozumieć jako czas na pewno wykraczający poza doczesną egzystencję naszego pokolenia, która to samowiedza implikuje zawężenie pola naszych osobistych ambicji. Po tym swoistym rodzaju ascezy, narzuconej sobie z całą ostrością widzenia, pragnąłbym, abyśmy byli nieomylnie rozpoznawani.

Przypisy

[1] Szigalewszczyzna – określenie wzięte od Szigalewa, jednego z bohaterów *Biesów* Fiodora Dostojewskiego, który obwieszcza: „zawsze równość. Zaczyna się od zniżenia poziomu wykształcenia, wiedzy, talentów. (…) Nie trzeba ludzi uzdolnionych! Bardziej uzdolnieni zawsze zdobywają władzę i byli tyranami. (…) Niewolnicy muszą być równi!".

[2] Zob. przypis 5 w tekście *Uwagi o aktualnym stanie kultury politycznej w Polsce*.

[3] Józef Maria Bocheński (1902-1995) – imię zakonne Innocenty; dominikanin, logik i filozof, starszy brat Aleksandra i Adolfa Bocheńskich. W czasie II wojny światowej był m.in. kapelanem wojsk polskich walczących w kampanii wrześniowej 1939 r. (w grupie gen. F. Kleeberga) i uczestnikiem walk II Korpusu pod Monte Cassino. W 1945 r. otrzymał katedrę historii filozofii XX w. na Uniwersytecie we Fryburgu (w latach 1964-1966 był jego rektorem); założył i kierował tamtejszym Instytutem Europy Wschodniej, wydawał czasopismo „Studies in Soviet Thought" i serię prac poświęconych podstawom filozofii marksistowskiej (Sovietica). Napisał m.in. *Europäische Philosophie der Gegenwart* (1947), *Der sowjetrussische Dialektische Materialismus* (1950), *Die kommunistische Ideologie und die Würde, Freiheit und Gleichheit der Menschen im Sinne des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland vom 23.5.1949* (1956), *Der Sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat)* (1962).

[4] „Plato przyjacielem, lecz większą przyjaciółką prawda" – maksyma, której autorstwo przypisuje się Arystotelesowi.

[5] Zob. przypis 11 w tekście *Rzecz o obronie czynnej*.

[6] Władysław Leopold Jaworski (1865-1930) – prawnik-konstytucjonalista i filozof prawa, od 1898 r. profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, politycznie związany ze środowiskami konserwatywnymi. W dyskusji ustrojowej II RP sporą rolę odegrał jego *Projekt konstytucji*; przedstawił w nim swoją wizję ustroju państwa polskiego, polemiczną względem Konstytucji marcowej, która do pewnego stopnia stała się inspiracją dla Konstytucji kwietniowej.